أثر البيان النبوي في تأصيل النظرية النقدية عند العرب

الاستاذ الدكتور
حاكم حبيب الكريطي
الاستاذ المساعد الدكتور
عقيل عبد الزهرة مبدر الخاقاني
جامعة الكوفة - كلية الآداب

المقدمة:

على الرغم من أنَّ النقد الأدبي في العصر الجاهلي كان ـ في أغلبه ـ نقدا تأثريا انطباعيا، يتناسب مع طبيعة البيئة العربية والمتلقي العربي في ذلك العصر، بيدَ أنَّ فيه من اللمحات والإشارات النقدية ما ينمُّ عن حسٍ نقدي وذوق أدبي، ومعرفة بسنن القول وطرائق التعبير اللغوي، اعتماداً على الفطرة السليمة التي لم يخْدشها بعدُ ما يمكن أن ينأى بأصحابها عن المنبع النقيِّ الذي يصدرون عنه. وكان الشعر المظهر الرئيس لمظاهر الجمال الأخّاذ لهذه اللغة التي تماهوا معها، حسّا وعقلا وتخّيلا.

ومع أنَّ تلك الإشارات قد جاءت موجزة وغير مسوّغة، فإنَّ قائلها، وهو شاعرٌ في الغالب، وضع يده على مظاهر موضوعية وفنية، استدعت مقالته، ولم يعلّل ما قال، اعتماداً منه على معرفة المتلقي وخبرته التي توازي ما يمتلكه هو، أي الناقد الشاعر، من ثقافة أدبية.

وفي ضوء ما تقدم فإنّنا لا نتفق أو نوافق على قول من يقول: إنَّ النقد في العصر الجاهلي، كان نقدا يفتقر إلى المقوّمات التي تساعده على النهوض، بوصفه نقدا أدبيا منظّما أو منهجيا[١]، فضلاً عن أنَّ تلك المقولات النقدية أضحت أحكاماً ثابتة، تناقلتها الأجيال، وظلّت تدور على الألسن، وتنتقل من عصر إلى عصر، بوصفها مسلّمات معرفية نقدية، أجمع الأدباء والنقاد على صحَّتها، ولعلَّ ارتباطها بسلاسل السند في روايتها، ما يشدّ هذا الذي نقوله، إذ صارت كالعلوم الدينية، تنقلها سلاسل الرواة، على النحو الذي نجده في كتاب طبقات فحول الشعراء[٢]، وهذا

إطار توثيقي عام لهذا الوجه من وجوه المعرفة العربية عصرئذٍ، أكسبها ثباتاً ورسوخاً في وجدان العلماء في العصور اللاحقة.

وحينما بسط الإسلام نوره على الجزيرة العربية، راح العرب المسلمون يتنسّمون منه رأيه في الشعر الذي ملأ حياتهم من قبل، فبيّن لهم القرآن الكريم ما يريده من الشعر، في قوله تعالى:﴿**وَالشُّعَرَاء يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيراً وَانتَصَرُوا مِن بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ**﴾(٣).

فهذا توصيف ربّاني لنمطين من الشعراء، يمكن أن يكونا نمطاً واحداً، يريده الله تعالى إذا تخلّى النمط الأول عن طريقه وعدل إلى طريق النمط الثاني. وكما يظهر، فليس في الآية الكريمة موقف من الشعر بوصفه موهبة من الله تعالى، يهبها لمن يشاء من عباده، ودليلنا على هذا قوله تعالى عن رسول الله (ص):(**وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ**)، وما يهبه الله لعبده هو الموهبة الحقّة، والنبي معصوم من قول الشعر على وفق هذا التوجيه، بيدّ أنَّ أقواله سيكون لها شأنٌ في توجيه الشعراء ليكونوا على النمط الذي مدحه الله تعالى، كما تقدّم.

و ظلَّ المسلمون يتلقفون ما يصدر عن النبي (ص) في مناحي حياتهم كلّها، ولاسيّما ما يتّصل منها بالشعر، ليس بوصفه فناً، إنّما بشأن التفاصيل الفنية والموضوعية التي يرتضيها الإسلام. وفيما يأتي بعض الإشارات النقدية النبوية، التي أفاد منها النقد العربي القديم، ومن ثمَّ صارت معايير، يحتكم إليها النقاد في إنجاز كثير من مقولاتهم النقدية.

حدّ الشعر:

يُعدُّ ما ورد في البيان النبوي من تعريف للشعر أولَّ تعريف يضع للشعر حدّاً، إذ لم يصل إلينا، في حدود علمنا، أيَّ توصيف للشعر قبله. ومع أنَّ هذا التعريف جاء غُفلاً من المناسبة التي قيل فيها، فإنّنا سننظر فيه ونتدبّره، بوصفه بياناً مقصوداً للشعر؛

لما نعرفه من قيمة للشعر في حياة العرب والمسلمين، ولحاجتهم إلى رؤية النبي (ص) لهذا النمط من الكلام الذي أمسك بنفوسهم قبل نزول القرآن الكريم.

ويعرِّف النبي (ص) الشعر بأنّه:((كلامٌ من كلام العرب جزلٌ تتكلّم به العربُ في نواديها، وتُسلُّ به الضغائن بينها))(٤).

إنَّ مقاربة أولى لهذا النص النبوي تستدعي العودة إلى الاستعمال الاجتماعي للفظة (الكلام)، ففي المعجم يرد الآتي: الكلام: اسم جنسٍ يقع على القليل والكثير(٥). والشعر جنسٌ من كلام العرب الذي هو جنس آخر أيضاً، وهذا يعني أنَّ ثمّة جنسين من الكلام عند العرب، الأول: الشعر، والثاني: ما يتكلّم به العرب في خطبهم وقصصهم وأحاديثهم وأسجاعهم ووصاياهم، أي (النثر). والتفريق بين الجنسين، بل تفريق الشعر عن غيره من الكلام آتٍ من سمات فنّية تميّزه من غيره من فنون القول، بما فيه من خصائص فنية.

ونرى أنَّ ما يمكن أن يستشف من التفريق النبوي بين جنسي الكلام عند العرب، يكمن في الوزن والقافية؛ على أنَّ السمات الفنية الأخرى يقترب فيها الجنسان، إلّا الوزن، فإنَّه الفيصل بين الشعر وغيره. ولو كانت هذه المصطلحات متداولة عصرئذٍ لأشير إليها تماماً؛ لأنَّ ثمّة مقصداً واضحاً أراده النبي (ص) في بيانه هذا للشعر، وهو أنَّ للشعر رتبة تفوق رتبة غيره من الكلام، ممّا كان شائعا أو معروفا عند العرب، وهذه الرتبة يجسّدها الوزن تماماً، وقد قيل من قبلُ ((الموزون من الكلام، رتبته فوق رتبة غيره))(٦).

ثمَّ يأتي قوله (ص):((جزلٌ تتكلم به في نواديها)) ليجعلَ من الشعر العربي مدار هذا التعريف، ويُظهر أهميته في الحياة العربية في ذلك العصر، وما يريده له في الحياة الإسلامية، إذ كان الشعر بأغراضه المعروفة، ممّا تُسلُّ به الضغائن حقّاً ويُسكَّن به الغيظ وتُطفأ به النائرة وتستمال به النفوس، فالشاعر يمجِّد بشعره قيم الكرم والشجاعة وحسن الجوار والنجدة والعفّة...، إلى غير ذلك من القيم العربية الأصيلة، والمتلقي العربي يشاركه في تبجيله هذا، فيتوحّد الاثنان (الشاعر والمتلقي)

في فضاء شعوريٍّ وقيميٍّ وأخلاقيٍّ واحد، وتهدأ النفس، إن كانت ثائرة، ويذهب حقدها إن كانت حاقدة؛ لما يتداخلها من الأريحية، فتعظم مكانة الشعر والشاعر في النفوس. من هنا يدعو البيان النبوي إلى استثمار ما يحقّقه الشعر من تأثير في النفوس؛ ابتغاء تهذيب المجتمع.

ريادة امرئ القيس:

يُعدُّ امرؤ القيس من أوائل الشعراء العرب الذين وصلت إلينا أخبارهم وأشعارهم. ومع وجود شعراء آخرين معاصرين له، مثل عبيد بن الأبرص، والأفوه الأودي وعمرو بن قميئة...[٧]، فإنَّ شهرته طغت عليهم، بما حقّقه من إنجازات فنية في شعره، صارت علما يهتدي به مَن عاصره ومَن جاء بعده من الشعراء.

وقد حظي امرؤ القيس بإشارة نقدية من النبي، فقد روي أنَّه (ص) قال عنه: ((صاحب لواء الشعراء إلى النار امرؤ القيس لأنَّه أول من أحكم الشعر))[٨].

إنّ ما يمكن أن يقال هنا: إنَّ قول النبي (ص) يمثّل حكما نقديا واضحا في تقديم امرئ القيس، ومع أهمية الزمان، لأنَّ امرأ القيس أقدم الشعراء، فإنَّ الحكم النبوي لم ينظر إلى هذه القضية إلّا بوصفها ركيزة خارجية، تُعنى بما هو خارج النصوص الشعرية، أما الركيزة الرئيسة للحكم، فتتجلّى في حمل امرئ القيس للواء الشعراء وإحكامه للشعر.

إنّ الإمساك بالدلالات النقدية لهذا البيان النبوي، تستدعي الوقوف على دلالات (حمل اللواء) و (إحكام الشعر) في ضوء الاستعمال الاجتماعي الذي يقدّمه لنا المعجم للفظتي (لواء) و (إحكام)؛ لنتأوّل المراد على وفق تلك المعطيات.

جاء في (لسان العرب) عن معنى (اللواء)[٩]:-

١- اللواء: العلم، واللواء: لواء الأمير.

٢- اللواء: الراية ولا يمسكها إلّا صاحب الجيش.

٣- اللواء: علامة يُشهر بها في الناس؛ لأنَّ موضع اللواء شهرة مكان الرئيس.

إنَّ مقاربة أولى لهذه المعاني تكشف عن دلالتين، أرادهما التوصيف النبوي:

الدلالة الأولى: أنَّ امرأ القيس هو صاحب الشعراء، أي قائدهم وأميرهم وذو الشأن منهم.

والدلالة الثانية: أنَّ امرأ القيس يُمسك بعلامة تدلُّ على مقامه وإمرته وقيادته، وهذه العلامة هي اللواء أو الراية التي أشتهر بها بين الناس عامّة والشعراء خاصّة.

وبمقاربةٍ معرفيةٍ ثانيةٍ لهذه الدلالات، نقول: إنَّ الشاعر امرأ القيس، بما امتلك من موهبة شعرية مميّزة في عصره، صار أميراً للشعراء وقائداً لهم، وأمسك بيده لواء الشعر الذي يقود به الشعراء إلى النار، والمراد هنا شعراء العصر الجاهلي.

واستنادا إلى هذا، فإنَّ هذا التوصيف النبوي توصيف نقدي، يقول بتقديم امرئ القيس على غيره من الشعراء الذين سبقوه والذين عاصروه والذين جاءوا بعده.

ويسوّغ البيان النبوي ـ أيضا ـ وضع امرئ القيس في هذه المرتبة لإحكامه الشعر، فما دلالة (إحكام الشعر) هنا ؟.

إنَّ العودة إلى الاستعمال الاجتماعي للجذر (حكم) تعطينا الدلالات الآتية[١٠]:

١- أحكم الأمر: أتقنه والحكيم المتقن للأمور.
٢- حكم الرجل يحكم حكيماً: إذا بلغ النهاية في معناه مدحاً لازما.
٣- أحكمت الشيء فاستحكم: صار محكما.
٤- حكمة اللجام: ما أحاط بحنكي الدابة.
٥- الحكمة: القدْر والمنزلة.

تكشف لنا هذه المعاني عن محتوى أو مضمون معرفيٍّ في قول النبي (ص)، يتمثل في أنَّ امرأ القيس أتقن صنعة الشعر، وبلغ الذروة في إحكامه الفنّي، شكلا ومضمونا، وصار الشعر على يديه محكماً متقناً متماسكاً، فارتفع قدْره وعلت منزلته بهذا الإتقان، وكأنَّه أمسك بالشعر كما تُمسك حكمة اللجام بحنكي الدابة لقيادتها. وليس من شكٍّ في أنَّ هذا البيان النبوي استحضر كلَّ ما تؤديه لفظة (أحكم) بمعانيها كلِّها، وجعلها سمة لما أنجزه امرؤ القيس فنياً وموضوعياً في ميدان الشعر العربي.

إنَّ هذه الدلالة النقدية التي أمدّنا بها قول النبي (ص) تُعدُّ منجزاً نقدياً، صار قاعدة معرفية، استند إليها النقاد العرب في العصور اللاحقة، حينما نظروا في الشعر العربي القديم وما أنجزه الشعراء الجاهليون، وفي مقدمتهم امرؤ القيس الذي لم يكن تقديمه على غيره من الشعراء شائعاً في العصر الجاهلي، وإنّما قُدِّم بعد قول النبي (ص) الذي وضعه في مكانته الفنية التي يستحقها. وما يؤيّد هذا أنَّ أمَّ جُندب، زوج امرئ القيس، قدّمت عليه الشاعر علقمة الفحل في موازنتها الشهيرة بين الشاعرين(١١)، فضلا عن أنَّ قبول الشعراء بتحكيم النابغة الذبياني بينهم، في سوق عكاظ، لهو دليل ناهض على أنّه هو المقدَّم في ذلك العصر. ولعلَّ هذا نفسه هو الذي حدا بالأصمعي ليقدِّمه على امرئ القيس حينما سأله أبو حاتم السجستاني عن أشعر الناس(١٢).

واستناداً إلى ما تقدّم، صار تقديم النبي (ص) لامرئ القيس حكما نقديا اكتسب ثباته؛ لصدوره عن أفصح العرب وسيّدهم ونبيّهم، وهذا ما يُفسِّر لنا تراجع الأصمعي عن تقديم النابغة، وهو ما أشرنا إليه، إذ رأى أبا حاتم السجستاني يقيّد ما سمعه منه بشأن تقديم النابغة، يقول أبو حاتم ((... فلما رآني أكتب كلامه فكّر ثمَّ قال: بل أولهم كلّهم في الجودة امرؤ القيس له الحظوة والسبق))(١٣).

وكان النقاد العرب قد أطالوا الوقوف على هذا البيان النبوي، في أحاديثهم عن ريادة امرئ القيس، ونظروا في إحكام الشعر، فخلصوا إلى أنَّ هذه الريادة التي أقرّها النبي (ص) نابعةٌ ممّا حقّقه الشاعر في مضامين الشعر وبنائه الفني، حتّى أضحى مثالا يُحتذى من الشعراء الآخرين الذين أعجبوا بشعره فاقتفوا أثره ونسجوا على منواله. يقول الأصمعي عن الشعراء الآخرين الذين عاصروا امرأ القيس أو جاءوا بعده ((...وكلهم أخذوا من قوله، واتبعوا مذهبه))، وإذا استحضرنا صفة حامل اللواء، يتحقّق قول الأصمعي في أنَّ امرأ القيس متبوع، والشعراء تابعون له؛ على أنّهم ساروا على منهجه في قول الشعر، فصار صاحب مذهبٍ شعريٍّ متبوع.

وفي ضوء ما تقدّم، نظر ابن سلّام في كتابه (طبقات فحول الشعراء) إلى مكانة امرئ القيس، فوجد أنَّ إحكام الشعر وحمل لواء الشعراء، بحسب ما جاء في البيان النبوي، يتمثّل في أنَّ امرأ القيس ((سبق العرب إلى أشياء ابتدعها واستحسنها العرب واتّبعه فيها الشعراء، من استيقاف صحبه والبكاء في الديار ورقّة النسيب وقرب المأخذ))[١٤].

إنَّ ما قاله ابن سلّام في هذا النص يعبّر عن السمات والمظاهر الفنية التي تميّز بها امرؤ القيس من غيره من الشعراء، وهي تؤلف الركن الرئيس من أركان بناء القصيدة العربية، وهو الافتتاح بالطلل، وما يتفرّع عنه من استيقاف الأصحاب والبكاء، وذكر المرأة والتشبيب بها، برقّة تناسب هذا الجزء من القصيدة الذي يُعبّر به الشاعر عن صدق مشاعره التي أهاجها الوقوف على الأطلال وذكر أهلها الضاعنين عنها[١٥].

إنّ هذه النتيجة التي توصّل إليها ابن سلّام تنبئ عن الحقيقة التي ألمحنا إليها من قبل، وهي ما قرّره البيان النبوي بشأن أحقّية امرئ القيس في التقديم، وقد نظّر إليها ابن سلّام، بوصفه ناقداً يُعنى بالجزئيات الفنية التي تضمنها ذلك البيان.

إنَّ من البيان لسحرا:

وثمّة موقف نقدي آخر نتلمسه في قوله (ص) ((إنَّ من البيان لسحرا ومن الشعر لحكمة)). وقبل أن نتبيّن ما في هذا الحديث من رؤية نقدية نورد الرواية التي إقترن بها بإيجاز، فقد روي أنَّ وفدا من بني تميم جاء إلى النبي (ص) وفيه عمرو بن الأهتم والزِّبْرِقان بن بدر، وهما من أعيان قومهم، فسأل النبي (ص) ابن الأهتم عن الزِّبْرِقان بن بدر: كيف هو فيكم ؟، فقال ابن الأهتم: مطاعٌ في أدنيه، شديدُ العارضة، مانعٌ لحوزته، فقال الزِّبْرِقان: والله لقد قال ما قال، وهو يعلم أنّي أفضل ممّا قال، ولكنّه حسدني شرفي، فقال عمرو بن الأهتم: فإنّه لزمر المروءة، ضيّق العطن، أحمق الأدب، لئيم الخال، فنظر النبي (ص) في وجه عمرو، فقال: يا رسول الله: رضيتُ فقلتُ أحسن ما علمتُ، وسخطت فقلتُ أقبح ما علمت، ولقد صدقتُ

في الأولى وما كذبتُ في الثانية، فقال الرسول (ص): ((إنَّ من البيان لسحرا ومن الشعر لحكمة))(١٦).

إنَّ ما ينبغي الإشارة إليه هنا، أنَّ قول النبي (ص) هذا، جاء في إطار بيانه لما ظهر من مناقضة عمرو بن الأهتم لنفسه في موقف واحد، كما يتراءى في ظاهر كلامه، وأراد الرسول (ص) أن يبيّن لَمن سمع هذا القول من المسلمين، والتبس عليه لتناقضه في الظاهر، فقال (ص) ما قال؛ تأييدا لقول عمرو بن الأهتم، لا من حيث وصفه للزِّبْرِقان بن بدر، وإنّما من حيث إظهار الأمر ونقيضه في موقف واحد، بما يمتلكه الإنسان من قوّة بيان وملكة لغوية تتيح له الجمع بين المتناقضات، من دون أن يكون في ذلك أيُّ عيب. يقول الأزهري واصفاً بيان عمرو بن الأهتم، الممدوح النبوي، بقوله ((كان المعنى والله أعلم أنّه يبلغ من بيانه أنّه يمدح الإنسان فيصرف فيه حتى يصرف القلوب إلى قوله، ثمَّ يذمّه فيصدق فيه حتى يصرف القلوب إلى قوله الآخر، فكأنَّه قد سحر السامعين بذلك))(١٧)، فمَن يمتلك هذه القدرة من البيان، يكون كمَن له القدرة على السحر؛ لأنَّ الأصل فيه ((صرف الشيء عن حقيقته إلى غيره))(١٨).

بيد أنَّ من العلماء العرب مَن ذهب إلى القول: إنَّ النبي (ص) ذمَّ هذا الضرب من البيان(١٩)، وسوّغ ذلك بدلالة السحر نفسه، فالسحرُ فيه تمويه، فيكون البيان في قول النبي تمويه للحقِّ حتى يُشبهَ الباطل.

وهذا القول يُردُّ عليه من عدّة وجوه، على النحو الآتي:

الأول: إنَّ عمرواً والزِّبْرِقان بن بدر جاءا في مقدمة وفد بني تميم؛ للدخول في الإسلام في عام الوفود، وهما من سادات هذه القبيلة، والنبي (ص) يحفظ للمسلمين أقدارهم؛ لأنَّ الناس معادن، و((خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام))(٢٠).

والثاني: يظهر من خلال العودة إلى معاني البيان في الاستعمال الاجتماعي، فقد جاء في (لسان العرب):

١- البيان: إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم وذكاء القلب مع اللسن.

٢- البيان: الكشف والظهور.

وهذه المعاني ـ كما تبدو ـ أقرب إلى المديح منها إلى الذم، فالفهم وذكاء القلب غالباً ما يردان في مواطن المديح. أما المذموم من البيان فهو ((التعمّق في النطق والتفاصح وإظهار التقدّم فيه على الناس، وكأنّه نوع من العجب والكبر))[٢١]، وهذا لم يكن في موقف عمرو بن الأهتم، فهو لم يُرِدْ السبق في البيان، وإنّما أراد أن يحفظ له الزِّبْرِقان بن بدر مقامه أيضا، كما حفظ له هو ذلك أمام النبي (ص)، وإذ لم يقع ما أراد قال قولته، فكان ما كان من إعجاب النبي (ص) بها.

الثالث: ورد في معاني البيان السابقة (الكشف والظهور، وهذا المعنى يناقض معنى (السحر) تماماً؛ لأنّ من معانيه (معاني السحر): ((السحرة التي تأخذ العين حتى يظنَّ أنَّ الأمر كما يرى، وليس الأصل على ما يرى))[٢٢]، وهذا المعنى يقود إلى التعمية والتغطية والتمويه والتلبيس، في حين يسعى البيان بمعانيه كلّها، ولاسيَّما معنى الكشف والظهور، إلى إزالة ذلك كلّه؛ لذا لا يبقى مسوِّغٌ لتوجيه حديث الرسول (ص) إلى غير البيان الممدوح.

الرابع: حرّم النبي (ص) على الإنسان المسلم استثمار إمكاناته اللغوية فيما لا يصبُّ في مجرى الإيمان والعمل الصالح، أو أن يؤدي به ذلك إلى الميل أو الابتعاد عن جهة الاستقامة وصحيح القول، فيخفي ذلك بتلك القدرة، وسمّى ذلك (لحناً) ولم يُسمِّه (بياناً)، فقد ورد في الحديث أنّه (ص) قال: ((... تختصمون إليَّ ولعلَّ بعضكم ألحن بحجته من بعض، فمَن قضيتُ له بحقِّ أخيه شيئاً بقوله، فإنّما أقطع له قطعة من النار، فلا يأخذها))[٢٣]. إذن، فقد جعل هذا (لحناً)، على الرغم من أنّ صاحبه سيتكئ على البيان حتما في ميله عن الواضح المفهوم، وإخفاء هذا اللحن ليس سحراً؛ لأنَّه يفيد إخفاء الظاهر كما هو شأن السحر. أما إظهار الخفي برداءٍ من الجمال الفنّي، كقول عمرو ابن الأهتم فهو البيان الساحر.

وقد صار هذا البيان النبوي بدلالته الفنية أسّاً من أسس النظرية النقدية عند العرب، إذ اعتمد عليه قدامة بن جعفر، في كتابه (نقد الشعر)، وهو يتحدث عن قضية مناقضة الشاعر لنفسه، إذ يقول ((... ومّا يجب تقديمه أنَّ مناقضة الشاعر نفسه في قصيدتين أو كلمتين، بأن يصف شيئاً وصفاً حسناً ثمَّ يذمّه بعد ذلك ذمّاً حسناً أيضاً غير منكر عليه ولا معيب من فعله إذا أحسن المدح والذم، بل ذلك عندي دليل على قوة الشاعر في صناعته واقتداره عليها))[٢٤].

وقد يُعترض ويُقال: إنَّ النبي (ص) قال قولته هنا، بخصوص كلام نثري، فما شأن الشعر في هذا كلّه حتى يستشهد بكلام قدامة وهو يخصُّ الشعر والشعراء ؟.

والإجابة هنا تستدعي كلاما، نقول فيه:

إنَّ البيان لا يعبأ بجنس الكلام، شعراً كان أم نثرا، إنّما يُعبّر عن نفسه؛ ليزيِّنَ الكلام ويزيده بهاءً، وهو غالباً ما يكون في النثر أقلَّ حضوراً منه في الشعر؛ على أنَّ الناثر غالبا ما يحتاج إلى الصدق الواقعي، أما الشاعر فيحتاج إلى الصدق الفني، وحديث عمرو بن الأهتم أمام الرسول (ص) كان صدقاً واقعيا، وحاجته إلى البيان في هذا الموقف مقيَّدة وليست مطلقة، في حين لا يكون الأمر كذلك في الشعر، وقد وصف القرآن الكريم أصحابه بأنَّهم في كلِّ وادٍ يهيمون، والوديان ـ في بعض وجوهها ـ هي وديان البيان. من هنا يمكن أن نقول: إنَّ قدامة بن جعفر حينما أنعم النظر في حديث النبي (ص) وجد أنَّ سحر البيان يكون أظهر في الشعر؛ ولذلك جعل للشاعر حقّاً في مناقضة نفسه، يمدح ويذمُّ في أوان واحد، استناداً إلى الإجازة النبوية لعمرو بن الأهتم في هذا.

ولا بأس في أن نشير ـ هنا ـ إلى رواية أخرى تتصل بقول النبي (ص): ((إنَّ من البيان لسحرا))؛ تعليقا على أبيات من الشعر. وتتحدث هذه الرواية عن أنَّ النبي (ص) ((قعد في مسجده منصرفه من الأباطل، فقدم عليه خفاف بن نضلة بن عمرو بن بهدلة الثقفي، فأنشد رسول الله (ص): (الكامل)

كم قد تحطّمت القلوص بيَ الدجى   في مهمهٍ قفر من الفلواتِ

فركبـــت ناجيـــةً أضـــرّ بنيّهـــا جمـــرٌ تخـــبُ بـــه علـــى الأكمـــاتِ

حتّـــى وردتُ إلى المدينـــة جاهـــدا كيمـــا أراك فتفـــرج الكربـــاتِ

فاستحسنها رسول الله (ص) قائلا: إنَّ من البيان لسحرا وإنَّ من الشعر كالحكم))(٢٥).

واستناداً إلى هذه الرواية، يمكن أن يُفسّر قول النبي (ص)، في معرض الإعجاب بالمعاني التي أودعها الشاعر في أبياته، بأنّه دعوة إلى الشعراء الآخرين للنظم على هذا النحو؛ على أنَّ ذلك ممّا يساند الدعوة الإسلامية ويقوّيها ويردع خصومها، لما للشعر من تأثير كبير في نفوس العرب، إذ يعمل فيها عمل السحر، فتهتزُّ له وتتأثّر به.

وثمّة إشارة أخرى يمكن أن تستنبط من قول النبي (ص)، تتمثّل في دعوته إلى التفقّه في اللغة؛ من أجل الوقوف على أسرار العربية وإتقان سبل التعبير بها، فقوله ـ آنف الذكر ـ لعمرو بن الأهتم، يمكن أن ينطوي على هذا التوجيه، وإلّا فهو (ص) ((أفصح من نطق بالضاد))، ومنه يتعلّم المسلمون سبل الكلام البليغ؛ تحرياً منهم لما يمكن أن يكون أكثر وقعاً في النفوس، بأداء المعاني التي يُراد التعبير عنها، فجاء هذا إرشادا للمتلقين إلى أهمية إتقان اللغة على نحو يسحر السامعين بجماله.

الموقف النبوي من قصيدة (بانت سعاد):

كان النبي (ص) محوراً لمدائح كثيرة من الشعراء بعد أن مدَّ الإسلام ظلّه على الجزيرة العربية، وقد أكدت هذه المدائح على القيم الأخلاقية في شخصيته الربّانية، وكانت تلك القيم ركيزة المديح في العصر الجاهلي، وحينما جاء الإسلام صبغها بصبغته التي يريدها الله تعالى. وتجسّدت تلك القيم تماما في شخصية الرسول (ص) ورآها المسلمون وتلمّسوها حقائق واقعة، وقد بسط القرآن الكريم هذه الحقيقة بقوله تعالى:﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾(٢٦).

إنَّ انتهاء أيِّ شاعر من إنشاد قصيدته، وانتهاء أيِّ خطيب من إلقاء خطبته، قد يستدعي تعليقاً أو إشارةً أو قولةً أو موقفاً منه (ص)، وهذا ــ إن وقع ــ يُعدُّ موقفا نقدياً ممّا ينشده الشاعر أو يتحدّث به الخطيب؛ لأنَّ من المستبعد تماما أن يكون النبي

(ص) واقعا تحت تأثير المديح ـ وحاشاه ـ حين يقول ما يقول. من هنا، فإنَّ ما يصدر عن النبي (ص) من قول أو فعل بشأن الشعر، يُعدُّ موقفا نقديا كما أشرنا، لا بخصوص القصيدة المنشدة، وإنّما للقصائد كلّها في الإطار العام الذي يشير إليه؛ لأنَّ ما يقوله وما يفعله سنّة يتّبعها المسلمون، فضلاً عن أنَّه أفصح العرب، يقول (ص):((أنا أفصح العرب، بيد أنّي من قريش))[٢٧].

إنَّ النبوة والفصاحة المطلقة تُحتِّمان علينا أن نقف على أقوال النبي (ص) وقفة تأملٍ وتدبّر؛ لكي نستنبط منها ما يختبئ فيها من المعاني التي تتوارى خلف المعنى الظاهري؛ لأنَّ هذا يشكّل الركيزة الرئيسة للبيان النبوي في الكشف عن بعض القضايا الموضوعية والفنية للشعر.

ويُعدُّ موقف الرسول (ص) من قصيدة (بانت سعاد)، العنوان الأظهر لما نريده في هذا الشأن، وسنوجز فيما يأتي رواية إنشاد القصيدة:

أُبلغَ كعبُ بن زهير أنَّ النبي (ص) قد هدر دمه، فجاءه معتذرا وأنشده قصيدته: (البسيط)

بانتْ سعادُ فقلبي اليومَ متبولُ متيَّمٌ إثرها لم يُفدَ مكبولُ

واستمر في إنشاده متنقلاً من الغزل إلى ذكر الخمرة، ثمَّ الانتقال إلى الرحلة، والوصول بعد ذلك إلى المديح، وحينما ينشد هذا البيت:

إنَّ الرسول لنورٌ يُستضاءُ به مهندٌ من سيوف الهند مسلولُ

يوجّه الرسول (ص) إلى تعديل قوله (سيوف الهند) إلى (سيوف الله)، وبعد أن ينتهي الشاعر من إنشاد القصيدة، يُلقي الرسول (ص) عليه بردته الشريفة.

فما الموقف النقدي الذي يمكن أن نتلمسه في هذه الرواية ؟.

إنّ موقف الرسول (ص) العام من القصيدة يُظهر مكانة المديح في عصر صدر الإسلام، أي المديح الملتزم بالإطار الموضوعي الذي يريده الإسلام لهذا الغرض، ويُظهر في الوقت نفسه إعجاب النبي (ص) بالقيم الأخلاقية والإلهية التي وصفها



الشاعر في قصيدته، بما يتوافق مع الموروث، ومع ما يريده الإسلام لهذه القيم، فهي أول قصيدة كتبها شاعر لم يسلم بعد.

هذا، فضلاً عن أنَّ قبول مضامين القصيدة، سيُغري الشعراء الآخرين بالوفود على النبي والدخول في الإسلام؛ لأنَّهم سوف لا يفارقون ما تربّوا عليه من تلك القيم، بل سيثاب منهم من يستحضر تلك القيم بالروح التي يريدها الإسلام، كما أثيب كعب بجائزة نفيسة.

وفي خلع البردة على الشاعر ما يوحي بالدعوة إلى إجازة أيِّ شاعر يسير على وفق هذا المنهج، في الشعر عامّة وفي قصيدة المديح خاصّة، ويُنسب إلى النبي (ص) أنَّه قال:((إعطاء الشعراء من برِّ الوالدين))[٢٨]. والعطاء، كما هو معلوم، غالبا ما يقترن بقصائد المديح، فكأنَّ الشاعر يُسهم، بمديحه، في بناء المجتمع على أسس، يُقرّها الإسلام، بيد أنَّ الإشارة النقدية التي تستحق أن نحتفي بها هنا أيضاً، تتمثّل في توجيه الرسول (ص) للشاعر؛ لاستبدال (سيوف الله) بـ(سيوف الهند). وهذا توجيه نبوي للشاعر ولغيره من الشعراء ـ مَن أسلم ومَن لم يسلم ـ؛ للانتقال بالتفكير من الفضاء المحسوس إلى الفضاء الغيبي، من سيوف مصنوعة في الهند، يمكن أن يمتلكها أيُّ عربيٍّ، إلى سيوف الله تعالى، وهذا التحوّل في التفكير أراده الإسلام منذ الوهلة الأولى لنزول القرآن الكريم، حينما أمر الخلق بالتدبّر في خلق الله تعالى:﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾[٢٩]. وبهذا يضع النبي (ص) الإطار العام للمضامين التي يمكن للشعراء أن يتحركوا فيها، من دون أن يقدح ذلك في صحّة إسلامهم، وهم بعد في نأنأة الإسلام، ويبتعدوا عن إغواء الآخرين عن اتباعهم.

أما في الجانب الفني، فيمكن أن نعدَّ قبول الرسول (ص) للقصيدة، بالطريقة التي بنيت بها، قبولا منه للهيكل الفني لبناء القصيدة العربية الجاهلية التي أحكم امرؤ القيس صياغتها، كما مرَّ فيما تقدّم من البحث.

وقد بقي هذا الإطار منهجاً ثابتاً للشعراء في أغلب قصائد المديح، وصار وجها من وجوه الوقار الفنّي الرصين للقصيدة العربية، ومن ثمَّ أضحى حجّة متينة، أمسك

بها الناقد العربي القديم، وهو يؤصل لبناء القصيدة العربية، إذ رأى فيه شرعية فنية، يتحقّق فيها أمران، **الأول**: التواصل مع الموروث الفنّي للشعر العربي قبل الإسلام، **والثاني**: رضا الإسلام عنه، ممثلاً برضا النبي (ص) عن قصيدة كعب بن زهير.

واستنادا إلى هذا ـ فيما نظنُّ ـ وضع ابن قتيبة الناقد الفقيه رأيه الشهير في بناء القصيدة العربية القديمة[٣٠]، حينما قسّم بناء قصيدة المديح على ثلاثة أقسام: (الافتتاح، الرحلة، والغرض). وهذا هو البناء الفني العام للقصيدة العربية القديمة، وقد شرّعته قصيدة كعب بن زهير، وجعله ابن قتيبة معيارا للتفاضل بين الشعراء، ومقياسا لجودة أيَّة قصيدةٍ من قصائد المديح، حينما قال:((والشاعر المُجيد من سلك هذه الأساليب وعدّل بين هذه الأقسام))[٣١].

بقي أمرٌ، نحسبه ممّا يستحقُّ الوقوف عنده هنا، وهو أنَّ ابن قتيبة جعل المقدمات الغزلية لقصائد المديح ممّا يتباهى به الشعراء في المرتبة، بناءً على ما أقرَّه البيان النبوي لقصيدة كعب، في حين يرى أنَّ الغزل الذي يقع خارج (إطار المقدمات) لا نفع فيه، بل يُظهر استهجانه منه، حينما عدَّ أبيات الغزل التي استشهد بها في تقسيمه الرباعي للشعر مثالا للشعر الذي حَسُن لفظه ولا معنى وراءه، أي أنَّه يُخرج غزل المقدمات من هذا الضرب من الغزل؛ على أنَّه اكتسب شرعيته من سماع النبي (ص) لـ**(بانت سعاد)**.

إنَّ ما قدّمناه هنا عن موقف النبي (ص) من قصيدة (بانت سعاد)، صار ينبئ بوضوح عن أنَّ غرض المديح في إطاره الإسلامي أضحى معيارا نقديا أو فنيا من المعايير النقدية التي يُحتكم إليها، في شعر أيِّ شاعر من شعراء العصور اللاحقة، وأسّا من الأسس التي تقوم عليها النظرية النقدية عند العرب.

الموقف النبوي من المضامين الشعرية:

أشرنا، فيما تقدّم من القول، إلى أنَّ الإسلام وضع إطاراً عامّاً للشعراء، تتحرّك فيه مواهبهم، على وفق ما تقتضيه الذائقة العربية الإسلامية عصرئذٍ. ومع أنَّهم نظموا أشعارهم في المضامين التي احتاجوا إلى النظم فيها، في حدود الرؤية

الإسلامية، فإنَّ النبي (ص) كان يوجّه من يَفِدُ عليه من الشعراء إلى النظم في مضامين، يقرُّها الإسلام ويدعو إليها؛ على أنَّها تُسهم في بناء المجتمع بناءً أخلاقيا، ولاسيّما عند أولئك الذين لم يترسخ الإسلام في نفوسهم بعد، في أقل تقدير؛ لأنَّ الشعر أظهر الأساليب المعرفية التي ترتبط بعاطفة الإنسان قبل الإسلام، وضبط هذا الأسلوب وتنظيمه أخلاقيا مهمة يحتاجها إليها المجتمع، كما ألمحنا إلى ذلك. وهذه تُعدُّ، بحقٍّ، من مهمات النقد في ذلك العصر.

وكان التوجيه الأخلاقي النبوي يتمُّ من خلال الملاحظ النقدية التي يُبديها النبي (ص) على ما ينشده الشعراء الوافدين عليه، فيقوّمون أشعارهم في ضوء تلك الملاحظ، مع أنَّهم كانوا قريبي العهد بقيمٍ جاهلية ليس من اليسير التخلص منها. وهذه الملاحظ تمزج الأخلاق بالجمال الفني الذي ليس لأيِّ شاعر أن يتخلّى عنه أو يضحّي به؛ وإلّا خرج من دائرة الشعر والشعراء. من هنا سعى أغلب شعراء ذلك العصر إلى أن يُمسكوا بالقيم الأخلاقية بيدٍ، على وفق الرؤية الإسلامية، ويمسكوا بالقيم الفنية باليد الأخرى، على وفق رؤيته ورؤية شريكه الآخر في توجيه إبداعه، وهو المتلقي. وهكذا تأتي استجابة الشعراء ـ في الغالب ـ متوازنة بين ما يريده الإسلام وما يريده فن الشعر، من دون أن يتعارض الاثنان.

ومن المضامين التي وجّه إليها النبي (ص)، من خلال إشاراته النقدية، مضمون (الحكمة)؛ على أنّها تمثّل تجربة حياة، عاشها الشاعر نفسه، أو عاشها إنسان آخر وعرضها الشاعر؛ لينتفع بها الناس في حياتهم، وسنستعين ببعض ما ورد من روايات في هذا الشأن.

تقول إحدى الروايات، إنَّ العلاء بن الحضرمي قدم على النبي (ص) وأنشده قائلا: (الطويل):

تحبَّب ذوي الأضغان تَسبُ نفوسهم ... تحبُّبَك القربى فقد ترقع النعْلْ

وإن دحسوا بالكره فاعفُ تكرّماً ... وإن غيّبوا عنك الحديث فلا تُسلْ

فإنَّ الذي يؤذيك منه سماعه ... وإنَّ الذي قالوا وراءك لم يُقلْ

فقال له النبي (ص)، ناقداً وموجّهاً: ((إنَّ من الشعر لحكمة))[٣٢].

وهنا، لا بدَّ من القول، ابتداءً: إنَّ النبي (ص) أظهر رضاه عن أبيات الشاعر، بما فيها من حكمة تُغري الآخرين بالتمسك بها والاستفادة منها؛ لأنّها تعبّر عن سياق اجتماعي كان شائعاً قبل الإسلام، وهو استبدال المحبّة بالضغينة، عند أصحاب النفوس الكبيرة، فكان رضاه (ص) إقراراً لهذا النمط من السلوك، فضلاً عمّا يمكن أن يُستشف، ممّا تقدّم، ونجمله على النحو الآتي:

إنَّ ما تضمنته الأبيات من دعوة إلى التحبّب إلى الخصوم والترفّع عن الصغائر، ممّا شجّع عليه الإسلام وجعله سنة من سننه، في قوله تعالى:(**وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ**)[٣٣]. ولعلَّ الشاعر أراد أن يعرض في أبيات الوفادة ما كان في شعره، وعلم أنَّ الإسلام لا يعارضه؛ ليتباهى بذلك أمام الآخرين، ويغطّي على الركاكة والوعظية المباشرة التي قد لا تتناغم مع ما عُرف عن الحكمة في الشعر الجاهلي التي تأتي في ثنايا القصائد أو في خواتيمها، مشدودةً إلى بقية الأبيات بنسق فنّي، قد يؤطر القصيدة بما فيها.

وثّمة أمرٌ آخر، يمكن أن نتلمسه في قول النبي (ص)، وهو دعوة المتلقي إلى استحضار معنى الحكمة الذي أراده (ص)، والحكمة تعني:((معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم))[٣٤]. وإذا أراد الشاعر أن يستقي ما يريد بأفضل العلوم عليه أن يرجع إلى القرآن الكريم، وإلى النبي (ص)؛ لأنّهما مصدر العلوم، وإذا فعل ذلك، انطبق على شعره قول النبي (ص):((إنَّ من الشعر لحكمة)).

إنَّ هذا التوجيه النبوي يدعو إلى أهمية انتقال الناس، وفي مقدمتهم الشعراء، بوصفهم يُعدّون طبقة المعرفة قبل الإسلام، من معطيات الحسِّ التي يصدرون عنها في أشعارهم إلى معطيات العقل الذي يجلّه الإسلام ويُعلي من شأنه ويراه السبيل إلى المعرفة الحقّة، ويغريهم بالتدبّر المأمور به في القرآن الكريم....، وبعد

أليست الحكمة خلاصة لهذا التدبّر الذي يكون وسيلة العقل في الوصول إليها واستنباطها من الحياة ؟. من هنا تصبح الحكمة صورة ينتجها العقل من ممارسات

حياتية. وهذا كلّه تحويل لنمط التفكير الحسّي إلى نمط التفكير العقلي الذي يريده الإسلام، ولا يمنع من أن يكون ذلك بالشعر أولاً، عند الذين ما زالوا يرون له سلطانه الجاهلي.

ولكنَّ هناك من ذهب إلى القول بأنَّ (الحكم) الوارد في قول النبي (ص) هو القضاء، فيكون معنى الحديث: إنَّ الشعر ((ينفذ أمره، ويتبع ما يقضي به، ويسلم له فيما حكم به كما يكون ذلك من حكم الحاكم، ولذلك وضع أقواماً ورفع آخرين))[٣٥].

وما نراه هنا، هو أنَّ هذا التوجيه لا يتناسب مع مضمون الأبيات التي جاء قول النبي (ص) تعليقاً عليها، فضلا عمّا فيه من شرعنة لسلطة الشعر على وفق المقياس الجاهلي، وحاشا رسول الله من ذلك، وقد بعث (ص) ليتمّم مكارم الأخلاق، ويغيّر، فيما يغيّر، ما كان سائدا من ثقافة في ذلك العصر، لا تلتقي مع تعاليم الدين الحنيف. إذن، فليس من المعقول أن يقول (ص) قولاً، يمكن أن يُفهم منه، ولو من بعيد، تسويغ عودة تلك الثقافة.

وثمّة رواية أخرى تقول: إنَّ النبي (ص) أُنشد لعنترة: (الكامل)

ولقد أبيتُ على الطّوى وأظلّه   حتى أصيبَ به كريمَ المأكلِ

ثمَّ قال (ص): ما وصف لي أعرابي قطُّ فأحببت أن أراه إلّا عنترة[٣٦].

ويُلاحظ أنَّ هذا البيت الشعري كان سبباً لأن يقول النبي (ص) قولته آنفة الذكر بحقِّ عنترة، شاعراً وفارساً، فهو (ص) يعرفه قبل إنشاد البيت، واتّخذ من البيت سبيلا لذكره. وذكره يعني استحضار قيم الفروسية التي اشتهر بها بين فرسان العرب، إذ لم يرد في سيرته وشعره ما يشي بظلمه، بل كان مجسّداً للقيم التي آثرها الإسلام فيما بعد. وبهذا يُعدُّ قول النبي (ص) توجيها للعرب والمسلمين لاستحضار تلك القيم التي رغّبته (ص) برؤية عنترة، شريطة أن يكون هذا الاستحضار تسليماً بنسيجها الإسلامي الجديد وليس استسلاماً لها؛ لأنَّ النبي (ص) كان يريد من ذلك

كلّه تنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع الذين تشكّل تلك القيم عماد حياتهم قبل الإسلام.

وإذا كانت تلك القيم التي طالما تمثّلَها عنترة في شعره ورغّبت الرسول برؤيته قد أنتجتها الفطرة وما أحاط بها من حاجات المجتمع؛ فلتكن نفسها، بعد ترويضها إسلامياً، ضابطاً من ضوابط الإسلام في توجيه الفرد المسلم في حياته.

من هنا نستطيع أن ندرك دلالة قول النبي (ص) في عنترة: ((لو أدركته نفعته))(٣٧).

وثمّة إشارة أخرى يمكن أن نستنبطها أيضاً، وهي أنّ لون عنترة الذي كان مرفوضا في قومه، جعله ينال شهادة إطراء من النبي (ص)، فتفضيله عنترة هنا، جاء لما جسّد من قيم في سلوكه صاغها شعراً، ولسواد لونه الذي لم يكن عقبة لغيره من السود في الإسلام.

الخاتمة:

وفي ختام هذا البحث ربّ قائل يقول: أين نضع هذا التوجيه النبوي للشعراء؟.

إنّ الشاعر العربي القديم طالما كان ينظر إلى رغبة المتلقي؛ على أنّه شريكه في المعرفة، فكان الشاعر يطوّر ما يستحسنه المتلقي ويستجيده، ويذهب في الاتجاهات التي يرغب فيها. وهكذا اشترك المتلقي مع الشاعر في إنجازه الفنّي.

أما في الإسلام، فكان النبي (ص) سيّدَ المتلقين، وكان الشاعر حريصاً على أن يلتفت إلى ما يُبديه من ملاحظ؛ ذلك بأنّ التمسك بها يحقّق له انتشارا ولشعره ذيوعا بين الناس، وهذا ما يتمناه كلُّ شاعر، فصارت الإشارات النقدية التي تكفّل هذا البحث بمناقشتها من الأسس التي ارتكز عليها النقد العربي القديم، بل كانت وسيلة من وسائل تأصيل النظرية النقدية عند العرب. وإذا ما أراد امرؤٌ أن يدقّق النظر في الاتجاه الإسلامي في النقد، وهو اتجاه مكين في العصور كلّها، سيجد أثر الملاحظ النقدية النبوية جليا، بل سيجد هذه الملاحظ ركيزة من ركائز عمله.



ولكنَّ هذا لا يعني، بأيٍّ وجه من الوجوه، بقاء النمط الجاهلي في صدر الإسلام، وإنّما كان تأثيره ينسرب إلى الأدب في ضمن الأطر الإسلامية التي تسعى إلى التربية الأخلاقية والفنية والذوقية معا، فصار شعر حسان بن ثابت وكعب بن مالك الأنصاري وعبد الله بن رواحة شعرا ملتزما، ولكن في حدود ولادة مفاهيم ومنهاج جديد، يؤطر هذا الشعر على وفق الرؤية الإسلامية؛ لأنَّ الإسلام ما جاء ليصلح حال المجتمع فحسب، إنّما جاء ليخلق مجتمعا جديدا، له ثوابته التي تبعد أيَّ انحراف في الشعر وفي غيره. وهكذا جاءت الإشارات النبوية التي وقفنا عندها في هذا البحث لتحقّق ما أشرنا إليه، فكانَ ذلك كذلك.

هوامش البحث

(١) الشعراء ونقد الشعر، د. هند حسين طه: ١٧.

(٢) ينظر: طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلّام الجمحي، تحقيق: محمود محمد شاكر:٤٨/١، ٦٣، ٦٧، ١٦٢.

(٣) الشعراء:٢٢٤-٢٢٧.

(٤) جمهرة أشعار العرب: أبو زيد القرشي، تحقيق:علي محمد البجاوي:٢٤/١، وينظر: زهر الأكم، الحسن بن مسعود بن محمد اليوسي، تحقيق: محمد حجّي و محمد الأخضر:٤٤/١.

(٥) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (كلم).

(٦) سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، محمد بن يوسف الصالحي الشامي، تحقيق: الشيخ أحمد عبد الموجود و الشيخ علي محمد معوّض:٤٢٥/١، وينظر: الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم:٢٢/٤، والسيرة الحلبية، علي بن ابراهيم بن أحمد الحلبي:٩٧/٢.

(٧) هؤلاء شعراء المرحلة المتقدمة من العصر الجاهلي، ومعهم المهلهل وأبو دواد الإيادي، ينظر: المزهر في علوم البلاغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، تحقيق: فؤاد علي منصور: ٤٠٤/٢.

(٨) التاريخ الكبير، محمد بن اسماعيل بن ابراهيم البخاري، تحقيق: محمد عبد المعيد خان:٢١/٩،٢٠، و كنى البخاري، محمد بن اسماعيل بن ابراهيم البخاري:٢٠.

(٩) ينظر: لسان العرب، (لوي).

(١٠) ينظر: المصدر نفسه، مادة (لوي).

(١١) ينظر: الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تحقيق: أحمد محمد شاكر:٢٤٤/١، والموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، محمد بن عمران بن موسى المرزباني، تحقيق: علي محمد البجّاوي:٢٣.

(١٢) ينظر: فحولة الشعراء، عبد الملك بن قريب الأصمعي، تحقيق: المستشرق ش . توري: ٩.

(١٣) المصدر نفسه:١

(١٤) طبقات فحول الشعراء، :٥٥/١.

(١٥) ينظر: الشعر والشعراء:٥٧/١.

(١٦) تنظر تفاصيل الحادثة في (البيان والتبيين) لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون:٦٦/١، ودلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي الخراساني:٣١٦/٥.

(١٧) تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري الهروي، تحقيق: محمد عوض مرعب، مادة (بين)

(١٨) لسان العرب، مادة (بين).

(١٩) ينظر: زهر الأكم:٤٧/١، و بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق: محمد علي النجار:١٩٧/٣، و الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، عبد الله بن محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني و ابراهيم إطيفش:٤٥/٢.

(٢٠) صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر:١٩٦/٤، والبداية والنهاية، ابن كثير الدمشقي، تحقيق: علي شيري:٢٢٤/٦، ويرد في المصادر الأخرى بإضافة (إذ فقهوا). ينظر: صحيح مسلم، مسلم بن الحجّاج القشيري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي:١٨٤٦/٤، والسنن الكبرى، أحمد بن الحسي البيهقي الخراساني، تحقيق محمد عبد القادر عطا:١٣١/١٠.

(٢١) لسان العرب، مادة (بين).

(٢٢) لسان العرب، مادة (سحر).

(٢٣) صحيح البخاري:١٦٢/٣، و صحيح مسلم: ١٢٩/٥، مع اختلاف يسير في الألفاظ.

(٢٤) نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق: كمال مصطفى:٤.

(٢٥) دلائل النبوة:٢٦١/٢، وينظر: شرف المصطفى، عبد الملك بن محمد الخركوشي النيسابوري:٢٣٤/١، و سبل الهدى والرشاد:٣٢٩/٦.

(٢٦) القلم:٤.

(٢٧) النهاية في غريب الحديث، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير، تحقيق: ظاهر أحمد الزاوي و ومحمود محمد الطناحي:١٦٨/١.

(٢٨) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، الراغب الأصفهاني :١٠٦/١، وورد القول في (خاص الخاص):٧٦/١ منسوباً لآخر، ولم نجده في مصادر الحديث.

(٢٩) العلق: ١.

(٣٠) الشعر والشعراء:٧٥/١.

(٣١) المصدر نفسه:٧٦/١

(٣٢) ينظر: العقد الفريد، ابن عبد ربّه الأندلسي:١٨٤/٢.

(٣٣) فصلت: ٣٤.

(٣٤) ينظر: لسان العرب، مادة (حكم).

(٣٥) زهر الأكم:٤٤/١.

(٣٦) ديوان المعاني، أبو هلال العسكري:١١١/١.

(٣٧) الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، أبو الفرج المعافى بن زكريا النهرواني، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي:٥١٠.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- البداية والنهاية، ابن كثير الدمشقي (ت٧٧٤ هـ)، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، الفيروز آبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب (ت٨١٧هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦- ١٩٧٣، (على وفق الأجزاء).
- البيان والتبيين، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار ومكتبة الهلال، ١٤٢٣هـ.
- التاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري (ت٢٥٦هـ)، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الدكن، (د.ت).

- الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم إطفيش، دار الكتب المصرية، ط٢، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.
- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري الهروي (ت٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
- الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، أبو الفرج المعافى بن زكريا النهرواني (ت٣٩٠هـ)، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ ــ ٢٠٠٥م.
- جمهرة أشعار العرب، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، تحقيق: علي محمد البجّاوي، دار نهضة مصر للطباعة، (د.ت).
- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي الخراساني (ت٤٥٨ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- ديوان المعاني، أبو هلال العسكري (ت٣٩٥هـ)، دار الجيل، بيروت، (د.ت).
- زهر الأكم في الأمثال والحكم، الحسن بن مسعود بن محمد اليوسي (١١٠٢هـ)، تحقيق: محمد حجي ومحمد الأخضر، الشركة الجديدة، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
- سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، محمد بن يوسف الصالحي الشامي (ت٩٤٢هـ)، تحقيق: الشيخ أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ ــ ١٩٩٣م.
- السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي الخراساني (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.
- السيرة الحلبية (إنسان العون في سيرة الأمين والمأمون)، علي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي (ت١٠٤٤هـ)، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٧هـ.
- شرف المصطفى، عبد الملك بن محمد الخركوشي النيسابوري (ت٤٠٧هـ)، دار البشائر الإسلامية، مكة المكرّمة، ط١، ١٤٢٤هـ.
- الشعر والشعراء، ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، ط٢، القاهرة، ١٩٨٢م.
- الشعراء ونقد الشعر منذ الجاهلية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، د. هند حسين طه، مطبعة جامعة بغداد، ط١، ١٩٨٦م.

- صحيح البخاري، البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، مصورة عن السلطانية، ط١، ١٤٢٢هـ.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت(د.ت).
- طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلّام الجمحي (ت٢٣٢هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة (د.ت).
- العقد الفريد، ابن عبد ربه الأندلسي (ت٣٢٨هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- فحولة الشعراء، عبد الملك بن قريب الأصمعي (ت٢١٦هـ)، تحقيق: المستشرق ش توري، تقديم: د. صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، ط٢، بيروت، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- كنى البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، جمعية دار المعارف العثمانية، ط ١٣٦٠،١هـ.
- لسان العرب، ابن منظور (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، (د.ت).
- محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، الراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط١، بيروت، ١٤٢٠هـ.
- المزهر في علوم البلاغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٨٨م.
- الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، محمد بن عمران بن موسى المرزباني (ت٣٨٤هـ)، تحقيق: علي محمد البجّاوي، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٥م.
- نقد الشعر، قدامة بن جعفر (ت٣٣٧هـ)، تحقيق: كمال مصطفى، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير، (ت٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.